

アルバート・シュヴァイツァーの聖餐論

への新約聖書学的批判

田 辺 明 子

A・シュヴァイツァーの聖餐論はイエスの最後の晩餐ならびに原始キリスト教の会食礼の本質は神の国におけるメシヤ的祝宴の前祝いだとしている点で、J・エレミアスの聖餐論と結論が似ていて、筆者の注意をひく。初期シュヴァイツァーにとって聖餐研究は予想以上に重要な意味をもっていて、聖餐研究は彼のイエス伝研究の母体だとする研究者もいるほどである。⁽¹⁾ もっともエレミアスはその『イエスの聖晩餐のことば』⁽²⁾においてそれ以前の聖餐研究を多々引照しているにもかかわらず、シュヴァイツァーについてはごく些細な一箇所を参照しているにすぎない。筆者としては両者の聖餐論をつきあわせることにより学ぶ点が多いのであるが、本論文はシュヴァイツァーの聖餐論の問題点をエレミアスの助けを借りて説明するにとどまった。

一

シュヴァイツァーが聖餐問題に手をそめたきっかけは、一八九七年シュトラーヌブルク大学での四年の学業をおえて受けた神学試験のテーゼが「シュライエルマッハーの聖餐教説——新約聖書ならびに宗教改革信仰告白文書と比較

して」であつたことである。シュライエルマッハーはその『信仰論』において「聖餐はおそらくキリストによつて独立的かつつねに存続する儀式として教会のために制定されたのではないだろう」との疑惑を表明している。その根拠としてシュライエルマッハーは現行の聖餐式はキリストの最後の晩餐の再現になつていないこと（最後の晩餐はユダヤ教の過越祭と密接な関係にあつたのに、現在の教会の聖餐式にはそれが欠けていること）をあげ、さらに我々に伝承されているキリストの言自体からは聖餐制定の意図がはっきり浮かび上がつてこないことをあげている。すなわち新約聖書の最後の晩餐の記事のうちマタイ（二六・二六―二八）およびマルコ（一四・二二―二四）は聖餐制定（回復）命令「わたしの記念としてこれを行ないなさい」を完全に欠いているし、ルカとパウロとはそれを「不確かにしか」表現していない（ルカ二二・一九において「わたしの記念としてこれを行ないなさい」は「パンにつく言」すなわち「これはあなたがたのために与えるわたしのからだである」のあとにのみついている。コリント人への第一の手紙一一・二四、二五では「パンにつく言」のあとにも、「杯につく言」すなわち「この杯はわたしの血による新しい契約である」のあとにも続いている。シュライエルマッハーはこういったテキストのあり方を「不確か」と言っているのだろう）。

これに先だつて一八九四年秋、軍隊勤務の大演習の際にシュヴァイツァーはマタイ一〇・一三のイエスの使徒派遣の言「あなたがたがイスラエルの町々を回り終わらないうちに、人の子は来るであろう」にいきあたり、徹底的終末論の立場からイエス伝を理解する端緒を得て以来、福音書とイエス伝の問題を彼流に研究していた。一八九七年の神学試験の「テーゼ」により、彼はあらためて福音書とイエス伝の問題に立ちもどられ、この時の受験論文においては「既に輪郭が浮かんできていた新しい把握を概略暗示した」⁽⁴⁾。この新しい把握とは次のようなものである。「欠けて

いる、と私は独り言ちした、反復命令が二つの最古の福音書には欠けている……とするとこれはどうしても、弟子たちが事実上彼ら自身の首唱と権威とからこの会食礼 (Mahlfeier) を信者たちと共に反復したことになる。しかるにこのことを彼らがなし得たのは、たとえイエスの言葉と行動がなくても、その意があつたイエスの最後の晩餐のうちに含まれてゐる場合に限つてである。今までの聖餐の説明のいづれも、なぜこれがイエスの命令なしに原始教団に採用され得たかを明らかにしてないので、聖餐問題は未解決のままであると結論せざるを得なかつた。ここにおいて私は、かの食事がイエスおよび弟子たちに有した意義は、さし迫つてゐる神の国において祝われるべきメシヤの食事への期待と連関してゐたのではないかという問を追求するに至つた⁽⁵⁾。シュヴァイツァー自身の記すところによると、神学試験後四年間かけて彼はこの新しい聖餐理解が最後の晩餐から現代にいたるまでの聖餐問題を解く鍵となることを検証した⁽⁶⁾。三部作を公刊する計画を立てた。第一部は「従来の聖餐研究に対する自分の態度を規定して、問題の概観を明らかにするもの」であつて、これが『十九世紀の学的研究ならびに史的報告にもとづく聖餐問題』である。第二部は「イエスが使徒たちと祝つた聖晩餐を理解するための前提としてイエスの思想と活動を叙述する」ものであつて、これが『メシヤ性の秘密と受難の秘義。イエス小伝』である。第三部は原始キリスト教および古代キリスト教時代の聖餐を扱う予定であつたが、これは出版にまで至らず、その根本思想が『使徒パウロの神秘主義』⁽⁹⁾に述べられてゐるとどまつた⁽¹⁰⁾。

『十九世紀の学的研究ならびに史的報告にもとづく聖餐問題』第一部においてシュヴァイツァーは、シュトラウス以後の一九世紀の学説史を紹介批判し、従来の聖餐研究はイエスが最後の晩餐で語った言葉のうち譬喩（パンを自分のからだとし、ぶどう酒を血とする譬喩）が祭の本質を構成していると考え、譬喩の解釈から出発したために、史的祭（すなわち最後の晩餐）と原始キリスト教の祭（第一コリント第二章のコリント教会の「主の食事 *kyriakon deitonon*」）ディダケー九・一〇章のユウカリスティア）との両方を同時に説明することができないと結論する。最後の晩餐は十三人もの会食者がいたわけだから、パンについてもぶどう酒についても分与↓譬喩↓飲食の順序で行なわれたと無雑作に考えることはまちがいで、分与・譬喩・飲食は同時に起こった。つまり弟子たちはパンをキリストのからだとして食べ、ぶどう酒をキリストの血として飲んだわけではなく、飲食（祭）は譬喩から独立していた。

ついでシュヴァイツァーは前掲書第二部において最後の晩餐の諸報告（マルコ、マタイ、ルカ、パウロ、ユスティノス）について本文批判と積義的分析を行ない、原始キリスト教の祭が「パンについての記事」と「ぶどう酒についての記事」との間に同形化作用（*Gleichformung*）礼典で朗誦するのに工合のよいように両者を対句化すること）を及ぼしていることを指摘し、この同形化作用の跡を留めていないマルコのテキストのみが真正な史的報告である、と結論する。そのマルコによると史的祭の際弟子たちが杯から飲んだ後に、イエスは彼の血についての譬喩を語っている。「一同はその杯から飲んだ。『これは、多くの人のために流すわたしの契約の血である』。一四・二三、二四」。またそ

れにつづいていわゆる終末論的展望の言「あなたがたによく言っておく、神の国で新しく飲む日まで、わたしは決して二度と、ぶどうの実から造ったものを飲むことをしない」が来て、莊重な調子で祭全体をしめくくっている。その際終末論的展望の言は流された血についての譬喩と緊密に結びついていて、受難思想と再臨思想との結合を示している。従来 of 聖餐研究の誤りは、譬喩の解釈つまり受難思想にばかり集中して、受難思想が終末論と結びついていることを看過した点に存する。史的祭の本質を把握するためには、イエスの受難の譬喩の終末論的性格を洞察するを要するのだけでも、この洞察は祭そのものから得ることはできない。なぜならイエスは祭において受難の秘義を譬喩の形で語っているからであり、この譬喩を我々は解釈することができないからである。我々は史的祭の本質をイエス伝からのみ把握することができる。こういうふうにシュヴヴァイツーは考えた。

三

次にシュヴァイツァーの『メシヤ性の秘密と受難の秘義。イエス小伝』の終章「イエス略伝」の要約を示す。

イエスは洗礼を受けているあいだに、自分がメシヤであるとの啓示を受けた。しかしこのことは、近く神の国が出現し、イエスにメシヤとしての栄光が与えられるまで秘義にしておかねばならなかった。イエスは神の国の近いことを言葉としるしとを以て告知する。また同じ告知のためにイエスは十二使徒を派遣するのであるが、神の国はさし迫っているが故に、彼らがメシヤ出現直前の苦難を受けることと、彼らがイスラエルの町々を巡りおわらないうちにメシヤの来ることを予期する。しかしこの二つの予期が成就しないうちに使徒たちは成功裡に帰還する。使徒たちの告

知に従って、イエスと共に神の国を待つために、ゲネサレ湖畔に集まってきた群衆と共に、イエスはメシヤの食事の前祝いをする。六日後イエスはベツサイダ近辺の山に親しい弟子三人を伴い行き、そこで彼らにイエスがメシヤであることが啓示せられる。その頃イエスは、①イエスの先駆者である洗礼者ヨハネは、なぜメシヤの時代の始まる前に死刑に処せられたのか？ ②神の国はその出現の徴候がすでに現われているにもかかわらず、なぜなお出現しないのか？ を問い、イザヤ書からメシヤの受難の秘義を引き出す。すなわち神はメシヤを信ずる一般の人々の苦難なしに神の国を招来する。神によって栄光のうちに統治の座につくべく定められた者が、罪人として裁かれ処刑せられることによって、この苦難を自分の身に成就するのである。イエスは洗礼者ヨハネと同じ最期を身に引き受べく、首都エルサレムへイスラエルの人々が皆な集まる過越祭の時期に上る。ピリポ・カイザリヤにてペテロの信仰告白を受け（同時にメシヤ性の秘密は弟子たち全員に知れたる）、イエスは苦難の秘義を弟子たちに打明けるが、彼らは悟らない。エルサレムに上った後、ユダが祭司長たちにイエスのメシヤ性の秘密を洩らし、このためにイエスは死刑判決を受けることになる。

「イエスは死を間近にして、湖畔の日と同じ勝利にみちた偉大な姿をして立っている——なぜなら死とともに神の国が到来するからである。湖畔の日にはイエスは信者たちと共に、メシヤの食事の前祝いをした。いまやイエスは地上における最後の食事の終りにあたって身を起し、弟子たちに厳かに食物と飲物とを分ち与え、杯がイエスのものにもどって来てから声を高くして、彼等はまもなく父の国の食事に集まるのであるから、これをもって地上における最後の食事がおわったことを示唆する。二つの対応する譬言が受難の秘義を暗示している。イエスは自分の命を死にわたすことによって、メシヤの食事を招来するのであるから、イエスが前祝いするとき弟子たちに与えるパンとぶどう

酒とは、イエスにしてみれば、自分のからだであり、自分の血である。この譬言の意味は、弟子たちにはわからなかった。また事実その言葉は弟子たちに対して語られたわけでもなかった。この言葉によって弟子たちには、むしろなにひとつ明らかにしてはいけなかった——つまりこの言葉は奥義の譬であったからである」。

四

ゲネサレ湖畔の晩餐については、シユヴァイツァーはイエスがパンを分ち与える描写が、最後の晩餐の最初の所作とびったり一致していることに注意しているのである⁽¹²⁾ (マルコ六・四一—五つのパンを取り……祝福した、そしてそのパンをさした、そして弟子たちに与えた *καβαλὸν τοῦς πέντε ἀρτῶν……εὐλόγησεν καὶ κτέκλισεν τοὺς ἀρτῶν καὶ εἶδον τοὺς μαθηταὶς αὐτοῦ* マルコ一四・二二—パンを取り、祝福してさいた、そして彼等に与えた *καβαλὸν ἀρτῶν εὐλόγησεν ἐκκλίσεν καὶ εἶδον αὐτοὺς*)。この荘嚴な分配の行為が、来たるべき神の国における祝祭でのメシヤの行為を先取りしているとシユヴァイツァーは考えるのである。⁽¹³⁾ 『使徒パウロの神秘主義』では、ディダケーとの関連からこれら四つの動詞のうち「祝福する *eulogēte*」に特別な注意が払われている(ちなみにマルコ・マタイでは最後の晩餐においてパンについては *eulogēte* が、杯については *eucharisteu* 「感謝する」が用いられているが、エレミアスによるとこれはユダヤ教の食前の祈祷のパンの祝福、食後の祈祷の杯の感謝に根ざしている。ルカ・パウロはパンについても *eucharisteu* を用いるが、これはヘレニズム圏の人々にもわかりやすくするためのギリシア語化のあらわれである⁽¹⁴⁾)。「祝福する」にしても、「感謝する」にしても、これは他の三つの動詞とちがい当然具体的な言葉を伴うのであ

るが、そのイエスの言葉はゲネサレ湖畔の施食の記事にも最後の晩餐の記事にも、もはや保存されていない。その言葉についてシュヴァイツァーは次のように推量している。「では、最後の晩餐に際して述べられるイエスの感謝は、なにに対して言われているのであろうか？ この場合、イエスが、単に食物と飲物に対して感謝しているというのはなくて、神の国の来臨とその饗宴とを期待して、神を仰いで祈りまた感謝がさげられているのであるということでは、たとい遺憾ながらイエスの祈りと感謝の言葉が伝えられていないとはいえず、次のような事実から推論することができるのである。この事実というのは、この最後の晩餐に起源をもつ教会の祭において、神の国とその祝福とを期待して祈りと感謝がさげられるということである。このことは、ディダケーに記されている会食礼 (Mahfest) における祈りによって証明される (ディダケー九および一〇)。⁽¹⁵⁾」「ゲネサレ湖畔における食事に際しての感謝の言葉もまたこのような内容をもっていたのであろう。⁽¹⁶⁾」

最後の晩餐に関しては、それとその将来に期待されるメシヤの食事に對する関係は、終末論的結語「あなたがたによく言っておく、神の国で新しく飲む日まで、わたしは決して二度と、ぶどうの実から造ったものを飲むことをしない」(マルコ一四・二五、マタイ二六・二九、マタイでは「あなたがたと共に」の付加)にも言いあらわされている。この結語は「イエスが間もなくメシヤの食事に對して弟子たちとふたび共にいることを約束するということ以外のなにものをも意味するものではない。⁽¹⁷⁾」

したがってゲネサレ湖畔の晩餐も、最後の晩餐も、「そこで、イエスがきたるべき御国とメシヤの食事とを思い浮かべて感謝の言葉を述べ、これにあずかる者たちに、このようにして清められた食物を分ち与え、そのことによって、彼等をばメシヤの食事に際して彼の仲間であると認めようとするための食事⁽¹⁸⁾」である。

もっとも「最後の晩餐の場合、イエスは、感謝の言葉に尽きない言葉」すなわち譬言を加えているのであり、「それにおいては彼の目前に迫っている死が言及されている」のではあるが、「なぜ、またいかなる意味において、イエスが、弟子たちの食べるパンをまさしく彼のからだであると言いやわし、彼らの飲むぶどう酒をまさしく彼の血であると言いやわしているのか」ということは、いつまでも定かならないことでありつづけるだろう。」というふうにしユヴァイツァーにとって譬言は最後の晩餐の本質を構成していない。⁽¹⁹⁾

また初代教会にとっても「この祭の本質は、パンとぶどう酒をイエスのからだであり血であるとする神秘的な譬喩によって規定されているわけでは決してない。教会の会食礼の最初期の歴史において、なにか確実なことがあるとするならば、それはまさにこのこと——すなわち、このいわゆる制定辞〔つまり譬喩〕が、信者がパンを食べ、ぶどう酒を飲む場合に繰り返されなかったということにはかならない。」シユヴァイツァーはこのことの論拠を、コリント教会において制定辞が怠かにされているらしい状況（第一コリント一・二〇以下）およびディダケー九・一〇章から得ている。⁽²⁰⁾

それでは初代教会にとってこの祭の本質は何か。「〔すでに述べたように〕史的な事実として行われた〔最後の〕晩餐の本質は、ゲネサレ湖畔の食事の場合も同様であるが、それがメシヤの食事を予望しての感謝の食事——そしてそのときイエスはそれにあずかる者たちに食物と飲物とを分ち与えるのであるが——であるという点にある。このような行為に関して反復されるところのものは、イエスによって食物が分ち与えられるということ——それはほかならぬイエス自身〔すなわちメシヤ〕がそれを行なう場合にこそその意味をもつのである——ではなくて、ただひたすら、神の国とメシヤの食事とを仰ぎ見てなされる感謝であるほかはない。したがって、初代教会は、イエスが弟子た

ちと共に行なった最後の晩餐をば、メシヤの食事を待ち設ける感謝の食事として反復したのである。「したがって」反復の根拠は、父の国で弟子たちと共にぶどう酒を新しく飲む、といわれている終末論的結語にあるわけである。この言葉が弟子たちにとっては、反復命令と化するのである。⁽²¹⁾

譬喩の問題がのこっているように思われるので、もうすこしシュヴァイツァーの論述を追ってみると、譬喩は最初はただイエスが最後の晩餐の席上語った言葉として伝承されていた——マルコ福音書にみられるとおり。はじめはパウロである。パンをキリストのからだとして食べ、杯をキリストの血として飲むことにおいて、信者は「死んでよみがえりたもうたキリストとの、すでに現在のな交わり」にあずかるのである。パウロは「キリストにある」という彼の神秘主義にもとづいて譬喩を解釈し、「主の食事」のなかで譬喩に意味を与えたのである。しかしその場合パウロの意図は、「彼の出発点が、主の食事において、メシヤの饗宴におけるキリストとの食卓の交わりが予め実現されると考える原始キリスト教の觀念にあるとし、また彼がそこから出発して、イエスが御自分のからだを食しかつ飲むといわれた最後の晩餐に意味を与えているということをはっきり理解する」場合にのみ正しく解される。⁽²²⁾

五

以上のようなシュヴァイツァーの聖餐理解における最大の問題点は、パンをキリストのからだとし、ぶどう酒を血とする譬喩の取扱いである。これに関して次の二つの疑問がうかんでくる。

① シュヴァイツァーは最後の晩餐の史的報告としてマルコだけを真正と認め、ぶどう酒が飲まれてから譬喩が語られたという記述を重視し、史的祭は譬喩から独立していた、とするのであるが、この点に問題はないだろうか。

② シュヴァイツァーはコリント人への第一の手紙とディダケー九・一〇章から原始キリスト教の祭において譬喩の朗誦反復はなかったとするのであるが、この点に問題はないだろうか。

六

①については次の三つのが答えられる。

④ エレミアスによるとマルコ、マタイ、ルカ、パウロの最後の晩餐の記事は、伝承が原始キリスト教の祭の礼典テキストとして使用された結果、相互のあいだに相違が生じているが、基本的な内容では一致していて、一つのセム語のテキストに遡源しうる。礼典に使用された結果から生ずる同形化（並行化）とかギリシア語化とかの作用の跡を留めることの最も少ないのがマルコのテキストであり、セム語の原伝承に最も近い位置にある。しかしあらゆる点においてマルコが最古の特徴を示しているのではなくて、部分的には他のテキストがより古い特徴を示している（たとえばパウロは後述するように「食事ののちに *Agar to Serubonai*」をとどめている点ではどのテキストよりも古い。ルカは「杯につく言」⁽²⁵⁾において鑿辭「……である *etvay*」を欠く点でセム語的要素をとどめ、この点に関してはどのテキストよりも古い⁽²⁶⁾）。

問題のマルコ一四・二三の「彼らは飲んだ……そして彼は言った」であるが、まずマルコがマタイより古いことは

確かである。マタイ二六・二七の「みな、この杯から飲め *piere eis autou pater*」はマルコの「みなその杯から飲んだ *pinou eis autou pater*」を礼典に使用する便宜上飲むことのすすめに変形しているからである。⁽²⁶⁾ またエレミアスは「そして彼らは飲んだ……そして彼は言った」は *hysteroproteron* (逆置法) であるがゆえにマルコは古いとしている。⁽²⁷⁾

しかしエレミアスは同時に、パウロの「杯につく言」の導入詞もひじょうに古いことを認め、マルコのそれと比べてどちらが古いとも定められない様子である。『杯につく言』の導入詞に関していえば「パウロの」 *meta to deipnon* (食事ののち) という句はたいへん古い年代に属することを認めねばならない。なぜなら儀式においては早い時代にパンと酒とを一つにまとめることが遂行されたのであるが、この句はそれと矛盾しているからであり、またこれは『おどろ酒につく言』の枠づけを『パンにつく言』のそれと同化させようとする傾向をいまだ示していないからである。⁽²⁸⁾ 最初期はパンさき↓飽食のための食事↓杯の祝福の順序で会食礼が行なわれていたのであるが、やがてパンの儀式と杯の儀式とを一つにまとめて、食事の後にもっていくのである。パウロの *avantus kai to portion meta to deipnon, keiwa* (食事ののち) 「パンと」同じように杯を「取り、感謝して、与えた」、語りながら) とルカの *kai to portion avantus meta to deipnon, keiwa* (そして杯をも「取り、感謝して、与えた」) 「パンと」同じように食事ののちに、語りながら) とを比べると、パウロの方が古い。ルカは *avantus* (同じように) を後に転置することにより、パンの儀式と杯の儀式とが一つにまとめられて食事の後に置かれた時期の祭を反映しているからである。⁽²⁹⁾ (ちなみにマルコ・マタイも「パンにつく言」とその導入詞ならびに「杯につく言」とその導入詞とを一つに集めているので、その点では後の時期の祭を反映している。⁽³⁰⁾。パウロの「杯につく言」の導入詞にし

たがえば飲んだあとに譬言が語られたことはありえない。当然分与↓譬言↓飲むの順序を想定するのが穏当であろう。「杯につく言」の導入詞についてはマルコとパウロとのどちらがより古いか決定できないのであるから、マルコだけに史的報告としての真正性を認め（またたとえマルコの方が古いとしても、それが史的報告であるかどうかはまた別の問題である）、最後の晩餐（史的祭）において弟子たちが飲みおわってから、イエスが譬言を語ったと断定することはできない。マルコと古さをきそうパウロのテキストによると最後の晩餐の席上弟子たちは、イエスが「この杯は、わたしの血による新しい契約である」と宣した杯を飲んだことになる。

⑥ エレミアスはラビ文献からイエスの時代の祝祭の食事では、家長が杯を祝福したのち、会食者全員がその祝福にあずかるべく杯がまわし飲みされた事実をあげている。十二人が一つの杯をまわし飲みするのである。マルコの「彼らは飲んだ……そしてイエスは言った」という表現からは、十二人が飲みおわった後にイエスが譬諭を語った場合のみならず、十二人のうちある者は飲みおわり、他の者は未だという状況でイエスが譬諭を語った可能性を排除しない。後の場合飲むことは譬言に規定される。しかしながらよく考えてみると、前の場合でも飲んだことは譬言に規定されたのではないか。

⑦ パンについては、マルコのテキストも他のテキストも分与↓譬言↓食べることの順序を証言しているとはか思えない。

以上の三つの根拠にもとづいて、史的祭において飲食（祭）は譬諭から独立していたというシュヴァイツァーの説は反駁される。

前述の七二頁の②に対しては、聖晩餐の伝承そのものが、譬喩がはやい時期に原始キリスト教の祭において反復されてきた事実を証言している、と答えられねばならない。

シュヴァイツァーはテキストを比較して、⁽³²⁾同形化作用を受けていないマルコのみが史的報告として真正であり、最古であること、パウロのテキストはマタイと比べて同形化が進展していること、ルカはマタイとパウロのテキストに依拠していることを論証している。したがってシュヴァイツァーによればマルコ、マタイ、パウロ、ルカの順に古いのである。彼によればマルコだけは史的報告であって原始キリスト教の祭とは関係がないのである。シュヴァイツァーは前述のとおり(七一頁)、パウロがその神秘主義にもとづいて譬喩を解釈し(すなわちパンをキリストのからだとして食べ、杯をキリストの血として飲むことにおいて、死んでよみがえりたもうたキリストとのすでに現在の交わりにあずかる)、原始キリスト教の祭においてはじめて譬言に意味を与えたことは認めるのであるが、譬言が祭においてその都度繰り返されることをパウロが想定していたことは認めていない。⁽³³⁾しかしながらシュヴァイツァーは他方ではパウロの受けた伝承(第一コリント一・二三―二五)が教会の祭によって全面的に規定されていることを認めているのである。マルコ・マタイにおいて「杯につく言」に含まれていた「多くの人のために」がパウロでは「あなたがたのために」に変えられて、杯からパンに転位している。シュヴァイツァーによれば「多くの人」とは「不特定

たことは、教会の聖餐にあずかる信者たちを念頭においていたからである。また「マルコおよびマタイにおいては、イエスは杯が与えられるときだけ自分の死のもつ救済的意義を語る言葉を用い、パンを与えるときには単にそれが自分のからだであると言うにとどまっている。しかるにパウロにあっては、『わたしのからだである』という言葉のほかに、さらに、『あなたがたのために』がつけ加えられて」、パンについてもキリストの死のもつ救済的意味づけがなされているのである。こういったマルコ・マタイのテキストからパウロのそれへの変遷は譬言が教会の祭において朗誦反復されているうちに生じた結果を物語っているのではないだろうか。

シュヴァイツァーがパウロより古いとするマタイのテキストにおいては、祭の影響は飲食のすすめることばにあらわれている。パンについては「食べよ」の付加。杯については前述のとおり、マルコにおける飲んだことの確認の言葉「そしてみなその杯から飲んだ」が、すすめることば「みな、この杯から飲め」に変化している。またその結果パンについてのすすめ「取れ、食べよ」と長さがそろおう（同形化³⁸）。祭の影響は譬言そのものにはあらわれているのではないから何とも言えないのであるが、マタイのテキストにおける飲食のすすめる言葉は単に「神の国とメシヤの食事を期待する感謝と祈りによって清められた」パンと杯の飲食をすすめているのだろうか、それとも飲食のすすめる言葉の次には譬喩の朗誦があったのだろうか。

ところでこういったテキストの比較とか分析といった作業では、半世紀余のあいだの聖書学の発展とあいまって、エレミアスの方がシュヴァイツァーよりもはるかに精緻で説得力がある。エレミアスはルカの当該のテキストの方がパウロのそれよりも古いとしている。ルカのテキストはパウロと同系統であるが（マルコ・マタイが別の系統）、「杯につく言」に繫辞 *est* が欠如していてセム語的要素をとどめている点において、ならびに反復命令をパンにだけ

付していて（パウロはパンと杯との両方に付す）原初期の *sup. ena*（パンだけ）の祭のあとをとどめている点において、パウロ以前の伝承段階を示しているからである。ところでルカはマルコ・マタイの杯につく言」の「多くの人のために」を「あなたがたのために」に変え、杯とパンとの両方に付している。したがってパウロ以前のルカのテキストに、すでに譬喩が反復されていた証拠が見出されるのである。

マタイについては、エレミアスはシュヴァイツァーと同じ点（飲食のすすめの言葉の付加）で原始キリスト教の影響を認める。またエレミアスはマルコがセム語的要素を数多く留めている点で、最古のテキストであることを認めるのであるが、マルコのテキストといえども単なる史的報告ではなく、原始キリスト教の影響をとどめているとする。前述のとおり（七三頁）マルコは「パンにつく言」とその導入詞ならびに「杯につく言」とその導入詞を一つに集めているからであり、またパンの導入詞と杯の導入詞との同形化（並行化）を行なっているからである。またエレミアスは認めていないことであるが、マルコのパンについてのすすめの言「取れ」も祭がもたらした付加なのかもわからない。最古のマルコのテキストにそしてマタイのテキストに、影響の跡をとどめた祭において譬言の朗誦が行なわれていたかどうかという問に対しては、テキスト自体からは答えられない。ただマルコ・マタイの伝承の背後にある祭とルカの伝承の背後にある祭とがちがうとするならば（つまり前者には譬喩の朗誦があり、後者にはないとするならば）、その切目はテキストになんらかの形であらわれているはずである。それが認められないとするならば（筆者は認められないと思う）マルコ・マタイのテキストの譬言も祭で朗誦反復されていたことになる。

次にルカその他の伝承の年代が問題になる。エレミアスはコリント人への第一の手紙が書かれ、パウロの伝承が文書化されたのは五四年春⁽³⁷⁾、それ以前にパウロがコリント人に彼の伝承を口うつしに伝えたのは（第一コリント一・

二三「それをあなたがたに伝えたのである」四九年秋、パウロ自身が伝承を受けたのは四五年以前アンテオケ教会においてだと推定している。ルカはパウロの伝承がヘレニズム圏で形成されていく過程のパウロ以前の段階を示しているから、四〇年代はじめの成立であろう。ちなみにマルコのテキストはセム語的要素を数多く留めているので、パウロ・ルカと比べて格別に古い表現形態を示していることは明らかであり、セム語の原伝承に最も近い位置にある。このセム語の伝承をエレミアスはイエスの死後十年間のうちに遡らせる³⁹。したがっておそらく四〇年になるまでに原始キリスト教の祭で譬喩の朗誦反復が行なわれていた。

まだコリント教会の会食礼とディナーの問題がのこっている。コリント人への第一の手紙一一・二〇ではコリント教会の人々が集まるとき、「主の食事を食べることができないでいる」という事態が問題になっている。それに對してパウロは譬言（ここではルカと同様「あなたがたのために」がパンにつく言に付加されている）ならびにそれにつづく反復命令を含む聖餐制定語伝承を再び伝えている。パウロの伝承は主の食事において譬言の反復のあったことを物語っており、またパウロ自身主の食事のパンを食し杯を飲むことはキリストのからだと血とにあずかることだと言っている（第一コリント一〇・一六、一一・二七）。五四年頃のコリント教会では「神の国とメシヤの食事とを仰ぎ見てなされる感謝の食事」としての「主の食事」がなされていたがために、パンとぶどう酒とに関する譬言が忘れられていたのではなくて、パウロから既に四九年に伝えられていた「主の食事」——これは当然譬言の朗誦を含む——そのものが怠かにされていたのである。おそらくは既に「主の食事」は飽食を目的とする食事から分離して、その後には置かれていたのであるが、飽食の食事が宴酔に墮していたがために、「主の食事」を守ることができないでいたのである。

二世紀の最初の十年間にシリアで成立したと想定される⁽⁴⁰⁾ディダケの九・一〇章のユウカリステシアにおいては、杯とパンとについてそれぞれ感謝の祈りが述べられていて、キリストの血とからだへの言及はない。しかしディダケ一九章における杯とパンという順序は、果たしてこれは聖餐の杯とパンなのかという疑惑を抱かせる。ディベリウス以来愛餐説もあって筆者としてはまだ態度をきめかねているのである。

いずれにせよコリント人への第一の手紙第一章とディダケだけを論拠として、原始キリスト教の祭において譬言は構成要素をなしておらず、反復されていなかったと断定するのは強引にすぎる。

八

初代教会のはい時期に祭において譬言の反復がなされていた事実を、シュヴァイツァーのイエス伝のテクニカル・タームを用いて換言すれば、「弟子たちはメシヤの苦難の秘義を理解するようになっていた」いうこととなる。イエスのメシヤ性ならびに苦難の秘義は弟子たちに理解されなまま、イエスと共に墓に葬られた、というのではないようだ。だとすると弟子たちの理解の契機はイエスの復活に求めるよりほかないのではないだろうか。シュヴァイツァーの『イエス小伝』は「ニサンの月十四日午後」⁽⁴¹⁾イエスの死でおわっている。シュヴァイツァーにとって主の復活はせいぜい使徒たちの幻にすぎない。⁽⁴²⁾

註

Jesus' in: New Test. Stud. vol. 27 (1981), pp. 475-487.

(一) John Reumann, 'The Problem of the Lord's Supper' as matrix for Albert Schweitzer's 'Quest of the historical' (二) J. Jeremias, Die Abendmahlswoorte Jesu 11935, 21949, 31959, 41964, (註訳『イエスの聖餐のうた』)。

アルバート・シュヴァイツァーの聖餐論への新約聖書学的批判

- (3) F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, Bd. II, 2183f, S. 346.
- (4) A. Schweitzer, Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte(2) - Das Abendmahlsproblem. 21929, S. vii.
- (5) A. Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken, 1931, S. 11. (シトヴァインナー著作集第二卷 竹山道雄訳『シトヴァインナーの自伝』114頁)。
- (6) A. Schweitzer, Das Abendmahlsproblem. S. viii. 9
 シトヴァインナー(註に参照)が「シトヴァインナーは五世紀以後シトヴァインナーの神の神の神の神の問題を勉強した形跡がなすシトヴァインナー」。
- (7) A. Schweitzer, Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte, 1901.
- (8) A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, 1901.
- (9) A. Schweitzer, Die Mystik Apostels Paulus, 1930.
- (10) A. Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken, 1931, S. 26ff. (邦訳四六頁以下)。
- (11) A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, 1901, S. 98-109. (シトヴァインナー著作集第八卷 岸田晩節訳『イエス小伝』メシヤ性の秘密と受難の秘義』二七八—二九六頁)。
- (12) a. a. O., S. 55. (邦訳二〇二頁以下)。
- (13) 終末時のメシヤの食事をシトヴァインナーは次の箇所から得てゐる。イザヤ六五・一三—一四「二五・六」エホク六二・一四—一五、バルク黙示録二九・三一八、ヨハネ黙示録三・二〇「七・一六—一七」九・七、マタイ八・一—一一「二三—二四」Die Mystik des Apostels Paulus, 21954, S. 232f. (シトヴァインナー著作集第一卷 武藤一雄・岸田晩節共訳『使徒パウロの神秘主義』七〇頁以下)。
- (14) J. Jeremias, Die Abendmahls Worte Jesu, 1966, S. 167 (邦訳二八〇頁以下)。
- (15) A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, S. 235. (邦訳七八頁)。
- (16) a. a. O., S. 236. (邦訳七九頁)。
- (17) a. a. O., (邦訳八〇頁)。
- (18) a. a. O., S. 237. (邦訳八〇頁)。

(9) A. Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken,

(10) A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, 1901.

(11) A. Schweitzer, Die Mystik Apostels Paulus, 1930.

(12) A. Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken,

(13) 終末時のメシヤの食事をシトヴァインナーは次の箇所から得てゐる。イザヤ六五・一三—一四「二五・六」エホク六二・一四—一五、バルク黙示録二九・三一八、ヨハネ黙示録三・二〇「七・一六—一七」九・七、マタイ八・一—一一「二三—二四」Die Mystik des Apostels Paulus, 21954, S. 232f. (シトヴァインナー著作集第一卷 武藤一雄・岸田晩節共訳『使徒パウロの神秘主義』七〇頁以下)。

(14) J. Jeremias, Die Abendmahls Worte Jesu, 1966, S. 167 (邦訳二八〇頁以下)。

(15) A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, S. 235. (邦訳七八頁)。

(16) a. a. O., S. 236. (邦訳七九頁)。

(17) a. a. O., (邦訳八〇頁)。

(18) a. a. O., S. 237. (邦訳八〇頁)。

- (19) a. a. O.
- (20) a. a. O. (邦訳八二頁)。
- (21) a. a. O., S. 238. (邦訳入三頁)。
- (22) a. a. O., S. 264. (邦訳一三五頁)。
- (23) a. a. O., S. 262. (邦訳一三〇頁)。
- (24) J. Jeremias, a. a. O., S. 182, S. 184, (拙訳三〇六頁三〇七頁)° F. Hahn, *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls*, in: *Ev. Th.* 35 (1975), S. 556.
- (25) J. Jeremias, a. a. O., S. 177, S. 182 (拙訳一九八頁三〇六頁)°
- (26) A. Schweitzer, *Das Abendmahlsproblem*, S. 51. J. Jeremias, a. a. O., S. 163f. (拙訳二七二頁)°
- (27) J. Jeremias, a. a. O., S. 184. (拙訳三〇九頁)°
- (28) a. a. O.
- (29) a. a. O., S. 115. (拙訳一七五頁)°
- (30) a. a. O.
- (31) a. a. O., S. 63. (拙訳一〇二頁)°
- (32) A. Schweitzer, *Das Abendmahlsproblem*, S. 50-56.
- (33) A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, S. 264. (拙訳一三三三頁)°
- (34) シドヴィンツォーは「ナロー四・二四」 「タイニク・二
 アル・ナート・シドヴィンツォーの聖餐論への新約聖書学的批判
- 入
- 入の *rolot* をギリシア語の語法にしたがって、「すべての人」と対照をなす「多くの人」(多くの、しかしながらすべてではない)と「わがわが排他的意味において理解しているのである。ちなみにヘレミヤスは「タルム」の *rabim* が包括的意味(多くの個を包含してゐる全体)をもちうることに注目し、「タルム」の *rabim* との関連をめぐってこの箇所および新約聖書「ヨハネ」の箇所 *rolot* を「すべての人」の意に解してゐる。 J. Jeremias, a. a. O., S. 171ff. (拙訳二八四頁以下)参照。 *rolot* の解釈は苦難の秘義の解釈と重要な関連があるのではないか。本論文はこの問題に立ち入れない。
- (25) a. a. O., S. 258. (邦訳二二二頁以下)°
- (26) A. Schweitzer, *Das Abendmahlsproblem*, S. 50f.
- (27) 佐竹明『使徒パウロ』(一九八一年)一九九頁でも五四年度の春先にとれられよう。
- (28) J. Jeremias, a. a. O., S. 179ff. (拙訳三〇二頁以下)°
- (29) J. Jeremias, a. a. O., S. 114. (拙訳一八四頁)°
- (30) RGG³ I. Bd. S. 508.
- (31) A. Schweitzer *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, Eine Skizze des Lebens Jesu, S. 109. (邦訳二九六頁)°
- (32) A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, S. 33. (邦訳五七六頁)°